

# Sulla libertà e il potere

Graziella Di Salvatore

*The critical note compares the philosophical-political texts of Laura Bazzicalupo (2011), *Heroes of the liberty. Histories of revolt against the power*, The Mill, Bologna, and of Giacomo Marramao (2011), *Against the power*, Bompiani, Milano. Reflecting on the dynamics and the problems more purely of order “practical” that the two authors develop in their jobs discussing the concepts of liberty and power had and evolved in the space and in the time of the western civilization, the job intend to analyze the match liberty-power beginning from some topical questions, to them tie: what are the liberty and the power and which are their presuppositions? Is it possible in last to think the two concepts without the conflicting classical dynamics of the modernity but in direct correlation among them?*

Note a latere dei contributi di: Bazzicalupo L. (2011), *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, Il Mulino, Bologna; Marramao G. (2011), *Contro il potere. La scrittura e il potere di Elias Canetti*, Bompiani, Milano.

Gli “eroi della libertà” per la lotta “contro il potere”: così potremmo sintetizzare il nostro discorso, per realizzare un dialogo “a distanza” con Laura Bazzicalupo (*Eroi della libertà. Storia di rivolta contro il potere*, Il Mulino, Bologna 2011) e Giacomo Marramao (*Contro il potere*, Bompiani, Milano, 2011), che invitano a riflessioni sul connubio critico tra libertà e potere.

Con gli occhi di un viaggiatore immaginario estremamente curioso, nello spazio e nel tempo della nostra civiltà, Laura Bazzicalupo analizza non solo figure importanti e variegiate del pensiero filosofico “pratico” generale, risalenti alla mitologia greca o latina (come ad esempio Antigone, Teseo, Elettra, Enea), alla storia (come ad esempio Giovanna d’Arco, Bruto, Guglielmo Tell, Rosa Luxemburg, Malcom X, Gandhi, Mosè, Che Guevara, Garibaldi, San Francesco, Franco Basaglia), alla letteratura (come ad esempio il *Fuente Ovejuna* di Lope de Vega, i pensieri libertari di René Cher o quelli antitotalitari di Václav Havel nel suo opuscolo *Il potere dei senza potere*, il Cristo immaginario del *Grande Inquisitore* di Dostoevskij, il *Werther* di Goethe) o all’arte (come ad esempio il Marat nella tela di David, l’eroe Spartaco nel film di Kubrick o la

Monà del film *Senza tetto né legge* di Agnès Varda o il personaggio di *Into the wild* di Sean Penn), ma soprattutto ricostruisce i diversi volti ed intendimenti della “libertà di coscienza” dell’eroe che, storicamente, o solo fantasticamente, si è opposto e si oppone al potere costituito, rilevando, allo stesso tempo, le differenti problematiche inerenti e correlate, di ordine politico, giuridico ed etico.

Giacomo Marramao, dal suo canto, attraverso un costante riferimento al pensiero peculiare di Elias Canetti e di Herta Müller, analizza il potere alle sue radici, nel tentativo di sradicarlo da ciò che di fondo, a suo giudizio, lo costituisce, ossia il fattore dell’identità che, come vedremo, duplicemente si esprime, sia autoreferenzialmente sia relazionalmente, attraverso le emozioni primordiali della paura e della morte.

Chi è, innanzitutto, questo “eroe della libertà” che lotta in modo assoluto “contro il potere”? Quali elementi sostanzialmente caratterizzano e qualificano i due termini della dinamica conflittuale e di che tipo di libertà e di potere si tratta?

Secondo Laura Bazzicalupo, la libertà, per esprimersi, ha sempre bisogno di un eroe perché, «l’esperienza di libertà» comincia «sempre con una disobbedienza» (*Eroi della libertà*, p. 16) concreta, visibile ed induttivamente legata alle vicissitudini di un individuo e l’atto di libertà è sempre connesso alla virtù del «coraggio di affrontare un rischio anche mortale» (p. 19).

Un esempio letterario classico e famosissimo del nostro immaginario collettivo, legato alla disobbedienza coraggiosa nei confronti dell’imposizione del potere, è quello di Antigone, l’eroina greca, menzionata anche dalla Bazzicalupo nel suo lavoro, che, per amore e pietà, trasgredisce l’*Editto* emanato dall’autorità costituita di suo zio Creonte, seppellendo il cadavere di suo fratello Polinice. Antigone, com’è stato rilevato dai suoi innumerevoli studiosi, è l’espressione del diritto naturale e della coscienza individuale che si oppongono al mero diritto positivo e al potere dell’autorità costituita ed è, come rileva bene la Bazzicalupo, «un atto radicalmente performativo», che di per sé «incarna la dimensione soggettiva della verità e della libertà» (p. 23). Sostanzialmente dunque, come osserva bene anche Marramao nella sua analisi del potere, «chiunque si spinga a guardare dietro la facciata civilizzatrice del diritto positivo non vi troverà l’armonico e liberatorio disegno di una legge naturale, ma soltanto il volto di Gorgone del potere» (*Contro il potere*, p. 80), perché spesso e volentieri, appunto, il diritto positivo, come nel famoso caso tragico preso dalla Bazzicalupo ad esempio, è espressione della mera forza dell’uomo sull’uomo.

Ma quali sono, più profondamente, le qualità di questo eroe della libertà che lotta contro il potere?

Per rispondere a questa domanda che, a ben vedere, ha bisogno di tante esplicazioni, possiamo prendere con la Bazzicalupo quale punto principale di

riferimento, la figura storica di Giovanna d'Arco, di colei cioè che, al pari di Antigone, considera e dedica la propria vita all'insegna della libertà e della verità, intese entrambe nei termini e come espressione dell'autenticità personale, ossia della probità intellettuale ed emotiva più profonde: Giovanna è dichiarata pazza, ma forse, osserva bene la Bazzicalupo, la libertà è sempre un atto che si apre all'inatteso, all'imprevisto, che crea cioè quell'idea della novità e del "cominciamento", per utilizzare un'espressione arendtiana, e dunque, in fondo, possiamo convenire con lei che sostanzialmente «la follia mostra la sua affinità» proprio «con la libertà» (p. 35), la quale diviene immagine del contropotere. E di immagini di eroi folli, "sopra le righe", anche nella storia ce ne sono state davvero molte. Sotto questo profilo Franco Basaglia può essere considerato l'eroe per antonomasia che, aprendo le porte dei manicomi, ha offerto concreta libertà e dato voce proprio a quegli eroi "folli" che hanno posto in atto la loro libertà "fuori" ed "oltre" gli schemi sociali (si pensi ad esempio, per tutti, la poetessa Alda Merini), poiché, come pensava lo psichiatra italiano, «la follia non è altro (...) che una condizione umana» (p. 162). Basaglia, in modo specifico, è considerato dalla Bazzicalupo un "eroe tra e degli eroi" non tanto perché ha aperto fisicamente i manicomi quanto perché ha ascoltato i pensieri e le sensazioni dei cosiddetti folli, non patologici ma semplicemente "fuori dagli schemi", «senza giudicare, senza classificare» (*Ibidem*) ma cercando di relazionarsi il più possibile, con profondo rispetto, alla loro diversità.

Tuttavia, osserva sul punto la Bazzicalupo, l'atto di libertà del "diverso", dell'eroe che si distingue dalla folla per la sua peculiarità, mostra anche, allo stesso tempo, «il modo in cui la società se ne difende, con la definizione di anormale» (p. 35). A questo proposito Giacomo Marramao, nel suo libro, attraverso il pensiero di Elias Canetti, osserva qualcosa che meglio può spiegarci l'atteggiamento persecutorio del potere nei confronti dell'alterità, legato, appunto, al rapporto conflittuale che si può creare tra le diversità in relazione: Canetti, rileva lo studioso, «sembra intravedere che la chiave dell'enigma del potere e dello sguardo pietrificante della Gorgone è in ultima istanza da ricondurre alla logica dell'identità o (...) all'ossessione dell'Uno. (...). Ma l'Uno», appunto, si badi bene, «prima di costituirsi come Potere, si origina dalla potenza simbolica incapsulata nella logica dell'identità» (p. 80).

Questo atteggiamento dell'eroe che acquista una specifica identificazione da parte del potere, che lo classifica e allo stesso tempo lo tratta ed inserisce entro e secondo uno schema ben preciso, ci conduce dunque direttamente all'interno del problema del rapporto identità-alterità, sempre presente nella storia delle civiltà e molto dibattuto nella società multiculturale contemporanea. Chi è l'altro? E' l'*hospes*, che accogliamo nella nostra casa come amico oppure è l'*hostis* che rifiutiamo? E quali sono, appunto, i motivi fondanti del nostro atteggiamento di possibile accoglienza o di rifiuto nei suoi confronti?

È lo stesso Marra-mao, attraverso le sue analisi e riflessioni sull'emozione primordiale della paura, che può aiutarci a rispondere al perché mai l'altro, il "totalmente diverso", viene *a priori* spesso e volentieri istintivamente rifiutato e allo stesso tempo "disconosciuto" dall'identità soggettiva e/o di gruppo. Come dimostra bene la modernità, e in particolar modo la teoria filosofico-politica "anti-aristotelica" di Thomas Hobbes, sarebbe l'espressione archetipica della "paura della morte", nello specifico, a determinare quel rapporto conflittuale dell'io con l'altro che la storia ci ha molte volte presentato. Essa, secondo il pensatore inglese, è l'emozione primordiale che ciascun essere umano possiede per natura, che avverte costantemente e che qualifica e determina appunto, il suo relazionarsi con l'altro, fondando di fatto poi tutto il potere politico moderno (sul punto cfr. direttamente le analisi di Marra-mao a p. 39ss.). E questa paura intima e personale della morte, di ciò che, cioè, come "totalmente altro" dall'esperienza della vita è ignoto al soggetto (dalla quale egli, non riuscendo ad auto-tutelarsi, vuole essere tutelato con la creazione di un potere *ab-solutus* e, di conseguenza, da una legge che ne garantisca la presenza e che regoli i rapporti tra gli individui che ad esso si sottomettono), si esprime poi attraverso «la paura del contatto con l'altro o con l'ignoto» (p. 56) e, di conseguenza, con il suo rifiuto e il suo disconoscimento, che duplicemente si effettua sulla sua soggettività e sul suo senso stesso di umanità. Mediante la presenza di questo "potere", che li regola e li sovrasta assicurandoli allo stesso tempo, gli individui si ritrovano allora ad essere «tutti liberi dalla paura ed eguali» (p. 58), assimilati però totalmente nella massificazione sociale che li vuole, appunto, senza personalità né qualità.

Thomas Hobbes nella modernità, ma anche il "radicale" Emile-Auguste Chartier (Alain) nella contemporaneità, che evidenziava nei suoi *Propos* la paura istintiva dell'essere umano di venire violentemente sopraffatto dalla morte durante il sonno (in quel momento cioè in cui siamo più fragili e deboli), sono autori che giustificano dunque, attraverso l'istinto della paura, l'elemento fondante delle società. Sul punto, la neo-aristotelica Martha Nussbaum ha evidenziato e discusso problematicamente, nell'ambito pratico (in particolar modo nell'opera *La fragilità del bene*), l'emozione della paura assieme a quella della pietà, individuandoli quali elementi catartici fondanti l'auto-educazione del cittadino, che un tempo avveniva attraverso la visione pubblica delle tragedie. Inoltre, in *Nascondere l'umanità*, parlando dell'emozione negativa del disgusto, la scrittrice americana rilevava comunque anche l'inevitabilità di far perno sulla stessa paura per auto-tutelare l'individuo dalla contaminazione delle malattie (cfr. anche, rispettivamente sui punti suindicati, le analisi di Baglioni E. (2011), *Sull'uso pratico delle emozioni. Il liberalismo progressista di Martha C. Nussbaum*, Ed. Nuova Cultura, Roma, pp. 33-38 e pp. 52-54).

E di contro all'istinto naturale della paura e della morte, rilevato dagli autori sopracitati, ecco però anche gli eroi coraggiosi, gli impavidi "senza paura"

descrittici dalla Bazzicalupo, come Che Guevara o Garibaldi (pp. 76-82) che appunto, in nome della libertà, non temono di perdere la loro stessa vita, mettendola a costante repentaglio. Il coraggio, scrive la Bazzicalupo, «sconfigge la paura (...), l'emozione che regge l'accettazione dell'ordine, la nascita della politica come dominio nella modernità» (p. 77).

A ben vedere, la paura dell'altro, che è dunque espressione della paura di ciò che non si conosce e alla fin fine paura istintiva della propria morte, è allo stesso tempo anche, nell'individuo, la paura del sé, dell'"altro-io", ossia dell'inconscio che, appunto, è presente nella mente di tutti gli esseri umani. Esso si mostra durante il sonno: l'uomo si rende conto di non conoscerlo affatto e di non riuscire a controllarlo con la sua razionalità perché la sua mente, a causa della sua presenza, procede con associazioni spesso incomprensibili, fatte di emozioni variegate e che, proprio per questo, in ultima analisi, "gli fanno paura". La scoperta occidentale dell'inconscio, inaugurata dagli studi di Carl Gustav Jung e dalla sua apertura allo studio delle discipline filosofiche orientali, ha comportato a sua volta, nella civiltà occidentale, altri problemi e reazioni consequenziali, spesso di chiusura verso l'emozione e di massimizzazione della razionalità. Questa paura naturale dell'inconscio collettivo spiegherebbe infatti anche, tra le tante cose, l'eccessivo razionalismo che ha attraversato l'epoca moderna, alimentando l'attività poetica tecnico-scientifica e determinando la cosiddetta "matematizzazione" del sapere umano anche nelle materie più prettamente "pratiche". Una razionalizzazione assoluta della realtà che caratterizza ancora fortemente l'epoca contemporanea, con l'eccessivo controllo razionale su ogni cosa (esteriore ma anche interiore) che l'individuo vuole avere e che di fatto genera, come conseguenza, altre forme di "potere", ma anche, di contro, altre forme di libertà, soprattutto intese come libertà negative ("libertà da"), e poi come libertà positive ("libertà di").

Ma sono davvero delle libertà quelle che vengono vissute in un paese democraticamente libero, altamente progressivo e tecnologico come il nostro, oppure, come si chiede giustamente la Bazzicalupo, esiste "un Egitto", una schiavitù che dimora ancora «dentro di noi» (p. 113) senza necessariamente dover avere un contesto spaziale "esteriore", come quello di Mosè e di Enea, da cui dover fuggire, da dover attraversare o da dover superare, per ottenere la tanto desiderata libertà? (cfr. pp. 85-104).

In altri termini, il problema è quello di comprendere a fondo se la libertà esteriore sia anche, appunto, corrispondentemente interiore o se invece, in realtà, la libertà non sia nel contemporaneo del tutto virtuale, come virtuale è ormai divenuta la nostra società. Già Tocqueville, nella sua *Democrazia in America*, rilevava la presenza, nel sistema democratico, della cosiddetta "Tirannia della maggioranza", quale elemento di uniformità (o, per meglio dire, di informità) massificatrice proprio del pensiero capitalistico e quale espressione in ultima

analisi della “spoliticizzazione” del cittadino contemporaneo. Essa, secondo lo scrittore francese, renderebbe l’essere umano succube del sistema democratico, uniformandone appunto il pensiero, e lo porterebbe ad essere subordinato alla volontà di uno “Stato tutore”, che lo cullerebbe nei suoi desideri e bisogni e così, entro una logica economica capitalistica sempre più imperante successivamente analizzata in modo particolarmente critico dalla Scuola di Francoforte, lo renderebbe totalmente schiavo dei suoi stessi desideri e bisogni.

Sotto questo profilo, nel contesto capitalistico, gli studi psicologici sociali e filosofico-politici sulle cosiddette “passioni tristi” e sul cosiddetto “pensiero liquido” dell’uomo contemporaneo ci spingono fortemente a pensare, assieme a quanto evidenzia anche la Bazzicalupo nel suo lavoro, che, effettivamente, oggi, «se la verità è virtuale, anche la libertà è virtuale» (p. 115) e dunque essa è irreale, falsa e illusoriamente vissuta da ciascun individuo, con la propria mente, entro la prigione della rete telematica - che Marramao definisce bene come “*media-crazia*” (*Contro il potere*, p. 100) - ed automatica delle macchine (cfr. *Eroi della libertà*, p. 119s.) - o, peggio, entro la logica dell’indotto “poter scegliere” e “poter avere” bramosamente nuovi beni di consumo (p. 125) e, con questi ultimi, entro anche e soprattutto la frustrazione costante di volerne ancora degli altri.

L’essere umano, nella società post-democratica e nell’epoca ormai di un sistema capitalistico sempre più “selvaggio” e globalizzato, appare quindi sottoposto al “potere” di un sottosistema economico sempre più imperante e risulta essere di fatto non più libero ma schiavo delle macchine -di cui, appunto, “non se ne serve ma le serve”, per utilizzare un’espressione weiliana assai calzante- e dei suoi desideri di possesso illimitati.

E allora, sul punto, la Bazzicalupo si chiede: «non sarà la libertà di avere ciò che uccide la libertà?» (p. 125). Siamo sicuri di essere davvero liberi di esprimerci dal profondo, nella nostra società, o non siamo piuttosto “osservati” e soprattutto, per meglio dire, “condizionati” dal “Grande Fratello” delle macchine? E, ancor di più, siamo sicuri di non essere guidati dalle logiche del consumo, che tentano di prevedere, con i sondaggi, ma soprattutto di indirizzare, con gli innumerevoli condizionamenti del “potere” pubblicitario, i nostri desideri, i nostri bisogni, senza che si riesca poi a dar voce, come dice bene la Bazzicalupo, «a ciò che sogna, spera, pensa quella parte di coloro che sono a disagio, che non sono d’accordo» (p. 131) e soprattutto anche «a qui fantasmi interni» (*Ibidem*), che appartengono alla nostra individuale coscienza, che non conosciamo bene, che esprimono i nostri desideri più profondi e che, nel nostro inconscio, ci parlano della nostra vera essenza, così ancora misteriosa e insondabile?

«E i fantasmi ritornano» (*Ibidem*), osserva la Bazzicalupo, e con essi, ritorna non solo la figura dell’eroe anti-conformista e “sopra le righe”, come il folle

Don Chisciotte, ma anche quella dell'eroe che rifiuta la ricchezza e l'agiatezza, come San Francesco, per vivere a contatto diretto con la natura, come ad esempio anche il personaggio del film di Sean Penn, *Into the wild* o di quei tanti personaggi, veri o solo immaginati, che decidono, appunto, di prendere distanza dal mondo poetico, tecnocratico, conformistico e consumistico, vivendo la loro libertà "*on the road*".

Il vero nomade, nell'immaginario collettivo di tutti, è il "libero" per eccellenza che ha scelto di vivere tale condizione perché la sua identità, appunto, non vuole avere un nome (pp. 149-150). Proprio sul punto rilevato dalla Bazzicalupo, Marramao, attraverso il pensiero di Canetti, osserva: la «parola libertà serve a sperimentare una tensione importante, forse la più importante. L'uomo vuole sempre andar *via*, e se il luogo dove si vuole andare non ha nome, se è indefinito, senza confini, allora lo si chiama libertà» (p. 81).

Se tuttavia sicuramente l'atto di libertà del nomade è assolutamente estremo esso, proprio perché è effettuato entro una perenne necessaria indeterminatezza da parte di chi lo pone *in fieri*, è difficilissimo dall'essere portato a compimento, senza necessariamente comportare una dinamica conflittuale con l'altro che via via il nomade incontra sulla sua strada. Il suo atto di libertà risulta dunque quasi impossibile dal perseguirsi e dall'essere accettato, semplicemente, appunto, per quello che è, ossia una libera scelta individuale e incondizionata. Questo mancato riconoscimento dell'atto e, allo stesso tempo, di chi lo pone in essere, è causato dalla mancanza, nel nomade, di una identità certa e dalla dinamica conflittuale che appunto si viene a creare. Da questa condizione costante di indeterminatezza e di disconoscimento, sembra nascere allora non solo l'isolamento ma anche la persecuzione del cosiddetto "diverso". Ci sono infatti anche altri eroi dell'*On the road* di Jack Kerouac, quelli totalmente sradicati (ossia i "senza patria") che, all'estremo del loro vagare "sulla strada", non solo passando di territorio in territorio ma anche di cultura in cultura, diventano dei meri *parvenus* e si identificano man mano, labilmente, nell'altro che di volta in volta incontrano (*Contro il potere*, p. 133-150), come il personaggio camaleontico *Zelig* del film omonimo di Woody Allen, che diviene "tutti" di volta in volta nel suo vagare di esperienza in esperienza ma appunto, allo stesso tempo, amaramente, «nessuno» (p. 146).

Gli sradicati, a ben vedere e più profondamente, benché si oppongano ugualmente al potere in nome della libertà, non sono considerati affatto degli eroi perché essi non hanno un nome, non hanno cioè una loro identità che gli altri possano riconoscere e, proprio per questo motivo, vengono disconosciuti da tutti o accettati solo a condizione che, appunto, si assimilino alla loro cultura, perdendo così la propria identità di "nomade".

Ci sono quindi delle persone che vivono lo stato di apolide, cioè di forzati nomadi *on the road*, involontariamente, a causa delle loro vicissitudini personali



o di gruppo, come ad esempio i personaggi dei libri di Herta Müller. «Patria sono le parole dette» (*Contro il potere*, p. 90) diceva la scrittrice, e lo diceva non nel senso che la patria dimora laddove c'è «la lingua con cui si parla e in cui si scrive» ma nel senso che la patria, quella vera, dimora laddove «si ha la libertà di dire tutto ciò che si vuole» (*Ibidem*), e, in senso più ampio, laddove si può vivere *come si vuole*, ossia in piena libertà, senza necessariamente essere definiti entro uno schema sociale e culturale a cui non sentiamo di appartenere e che dunque non riconosciamo come “nostro”. E la Müller, come osserva Marramao, sotto questo profilo, si sente doppiamente straniera: «straniera nella patria d'origine che si è lasciata alle spalle» e «straniera nell'esilio» (p. 92). La scrittrice si ritrova così, forzatamente, a dover vivere sorvegliata da un potere che allo stesso tempo la riconosce e la fa sentire un *outsider* rifiutato, non libero-cosicché per lei «estraneo non è (...) il contrario di conosciuto, ma il contrario di familiare» (p. 90)- e nella dimensione in cui la sua identità, nei suoi stessi pensieri, parole ed azioni quotidiani, viene continuamente condizionata da tale potere: «io non sono cresciuta (...) ma sono stata cresciuta» (p. 93). Allora, come osserva Marramao, «l'identità è sempre una formula insatura: un viaggio della libertà e della ricerca incessante» (p. 95) che altro non è se non la necessità di potersi esprimere in piena libertà e di essere riconosciuti e rispettati, da qualsiasi potere esistente, come esseri umani, per la propria singolarità, unica e irripetibile.

Secondo le analisi di Marramao, l'essere umano, per sua natura distinto dagli altri esseri viventi, ha in sé l'istinto di voler perseguire su ogni cosa e sugli altri un “potere illimitato”, che travalica, cioè, i rapporti di forza naturali o sociali e, con essi, le stesse regole che li stabiliscono: «la dimensione del potere», osserva lo studioso, «è più generale e più ampia di quella immediata e naturale della forza» (p. 70) perché l'essere umano è perennemente spinto, a differenza degli altri esseri viventi, dalla “potenza” (intesa come capacità e potere personale di “poter fare”) del “desiderio del comando” e, chiaramente allo stesso tempo, di contro a ciò, dall'angoscia che sottende tale perenne istinto, generando la cosiddetta “paranoia del potere”. Dunque, in questo contesto, difficilissimo se non quasi impossibile sembra essere l'incontro paritario tra le diversità culturali, tra cioè le identità che si confrontano nella relazione.

Il contemporaneo post-democratico, con il fenomeno della globalizzazione, ha determinato di fatto il declino del vecchio “Stato Leviatano”, che consiste oggi, come osserva bene ancora Marramao, «nell'inesorabile deflazione delle sue prerogative “sovrane”» (p. 105), e ha comportato appunto, come si diceva precedentemente, nuove forme di «potestà indirette» (p. 107), economiche e tecnologiche (con tutti i problemi ad esse connessi) ma anche trans-culturali, come ad esempio quelle religiose, che hanno caratterizzato gli ultimi conflitti bellici tra le diverse civiltà. Il potere, conclude Marramao, «è una variabile



dipendente, il cui variare dipende dall'intensità dell'investimento simbolico che si viene di volta in volta a determinare nei diversi ambiti dell'interazione sociale» (p. 112), ma chiaramente, gli interessi messi in campo sono comunque sempre fortemente condizionati da considerazioni identitarie perché «non possiamo più porci la classica domanda Che cosa voglio?, senza esserci prima posti la domanda Chi sono» (p. 115). Chiaramente tutto ciò, riflettendo su quanto rileva lo studioso, non può che metterci di fronte al problema della relazione comunicativa tra le diverse identità, proprio entro il connubio della libertà di ciascuno e del potere possibile da parte di uno dei due soggetti della relazione sull'altro.

La storia a questo riguardo ci testimonia fortemente come sia davvero difficile l'incontro paritario e rispettoso tra le diversità a confronto e come spesso e volentieri il *pólemos* si faccia sempre più presente e forte nella *cosmo-polis* contemporanea. Ma è davvero così? La *polis* cioè, nella stessa *cosmo-polis* che viviamo, si fonderebbe sempre dunque, necessariamente, sul *pólemos*, come del resto la lotta conflittuale tra i fratelli Caino e Abele, Romolo e Remo, Eteocle e Polinice ci testimoniano, e non invece sull'amicizia naturale e sul sentimento dell'amorevolezza e della con-divisione, come rilevava Aristotele e come sostengono i neoaristotelici contemporanei della *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*? Nella relazione con l'altro, l'*hostis* prevale dunque sempre, inesorabilmente, sull'*hospes*? È possibile pensare il potere in un modo diverso da quello di espressione della mera forza dell'uomo o della macchina o del sistema sull'uomo? È possibile *Ricominciare i racconti*, come intitola il *Capitolo Settimo* del suo volume la Bazzicalupo, su basi diverse? È possibile cioè impostare in modo differente la relazione tra gli uomini, in modo tale da non ridurre il potere a solo e semplice rapporto di forza e così, di conseguenza, è possibile pensare la libertà in termini altrettanto differenti?

La teorica della politica Hannah Arendt, a tal proposito, riprendendo il pensiero "pratico" aristotelico e l'idea agostiniana di "cominciamento" evidenziata anche dal poeta René Char (idea rilevata dallo stesso Marramao a proposito della democrazia americana di toquevilliana memoria a p. 141), osservava in *Vita activa* (EAD. (2000), *Vita activa*, Bompiani, Milano, p. 21ss.) come il potere potesse essere visto e inteso, costruttivamente, nei termini della "possibilità" di compiere l'azione giusta, orientata, attraverso l'individuazione qualitativa della *phrónesis* e con essa del "giusto mezzo", alla ricerca ed applicazione della personale virtù interiore, etica e dianoetica. La scrittrice tedesca evidenziava anche, allo stesso tempo, come la libertà, in diretta corrispondenza con la possibilità di poter scegliere, potesse essere vista, di conseguenza, non nei termini di contrapposizione al concetto di potere ma come una sua diretta espressione.

Ovviamente questa visione del potere quale sinonimo stesso di libertà, deve necessariamente presupporre ed essere vissuta entro una logica relazionale

dialettica differente da quella hobbesiana, in cui purtroppo l'essere umano contemporaneo si ritrova, costretto dalle circostanze contestuali, ad operare, a pensare, a sentire e a vivere. In altri termini, pensare un diverso intendimento di potere e di libertà è possibile solo a condizione che l'essere umano (di là della ricerca e della considerazione antropologica che lo vuole per natura buono o cattivo, sociale o anti-sociale che qui non interessa), si orienti verso una revisione autocritica di sé, della sua capacità cioè di giudizio, di discernimento, ossia solo a condizione che egli veda se stesso e l'altro, con cui entra in relazione, in termini diversi da quelli meramente utilitaristici.

Certamente la via da percorrere entro questa dimensione costruttiva e non distruttiva della relazione comunicativa, che innanzitutto presuppone un dialogo interiore continuo e virtuoso con la propria coscienza, alla maniera socratica, è difficile e lunga da percorrersi; certamente è anche vero che esiste ed esisterà sempre uno scarto tra l'ideale e il reale, tra ciò che è e ciò che dovrebbe, attraverso anche il "potrebbe" aristotelico, essere; certamente esiste ed esisterà sempre una voce interiore "fuori dal coro", che vuole esprimere la sua libertà (*Eroi della libertà*, p. 167) differentemente dagli altri ma l'importante, forse, di là dell'esito finale, come dice bene ancora la Bazzicalupo, è «forzare le crepe, far uscire i fantasmi, aprire gli spiragli» (p. 169). L'importante, cioè, «è ricominciare il racconto» (p. 171); l'importante è che ci sia sempre qualcuno che, in nome della probità, sia disposto a vivere il suo "potere" e a combattere, in nome della libertà, i soprusi di qualsivoglia potere tirannico che lo vuole non solo soggiogare con la forza fisica e/o psicologica ma limitare anche nei suoi sogni, nella sua creatività, nella sua immaginazione (cfr. anche p. 173), e questo è ciò che in ultima analisi l'atto di libertà deve sempre salvaguardare. Il resto poi, pian piano, verrà da sé perché, come recita l'antico detto: chi ben inizia è a metà dell'opera.